

## **A PROTEÇÃO À IDENTIDADE CULTURAL AFRO-BRASILEIRA: UMA ANÁLISE SOBRE O AFOXÉ E SUAS IMPLICAÇÕES NA CONQUISTA DA JUSTIÇA SOCIAL**

Autora: Vitória Santos da Costa<sup>1</sup>

Orientador: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Daniela de Melo Crosara<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo objetiva demonstrar de que forma políticas de reconhecimento destinadas à preservação do afoxé, proporcionam, quando bem desenvolvidas, a conquista da justiça social. Para tanto, se apoia da noção de Identidade Cultural de Stuart Hall e Jünger Habermas, na compreensão da modernidade e de suas implicações, bem como no histórico escravagista brasileiro.

**Palavras-Chave:** Identidade Cultural. Pós-modernidade. Afoxé. Sistema jurídico constitucional;

**ABSTRACT:** The present article aims to show in which way politics of recognition, made to preserve the afoxé, provides, when well developed, the achievement of social justice. To do so, lean on the concept of Cultural Identity by Stuart Hall and Jünger Habermas, in the comprehension of modernity and its consequences, as well as the brazilian historical slavery.

**Key-Words:** Cultural Indentity. Postmodernity. Afoxé. Constitucional system.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail para contato: <vitoria.sdcosta@gmail.com>.

<sup>2</sup> Professora Adjunta da Universidade Federal de Uberlândia. Graduada em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia, Mestre em Direito pela Universidade de Franca e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia.

## 1 INTRODUÇÃO

Na antropologia o estudo da cultura ainda desperta confusões. A terminologia possui uma vastidão de significados e, por décadas, os teóricos tentaram diluir sua amplitude para melhor delimitar seu objeto de estudo.

Em “A Interpretação da Culturas” Geertz levanta esta questão e ainda aborda o seu conceito pelo olhar da semiótica. Desta forma, para ele, a cultura deve ser estudada “não como uma ciência experimental em busca de leis gerais, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p.4).

Importante observar que, para o autor, a busca da antropologia no terreno fértil da cultura, não vislumbra “responder às nossas questões mais profundas, mas colocar a nossa disposição as respostas que os outros deram e assim inclui-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (p.21).

Ribeiro (2017, p. 24), bem como outros estudiosos que aqui se sucederão dividem opiniões com Geertz ao compreenderem como substancial a construção das identidades culturais que tenham como ponto de partida o sujeito do *locus social* em foco, sobretudo em razão do descrédito epistemológico que outras culturas têm quando comparadas às europeias.

O afoxé, portanto, tem papel fundamental na proteção das identidades quando preservado por políticas de reconhecimento bem desenvolvidas e que protejam a sua identidade cultural. O multiculturalismo, segundo Charles Taylor (1998, p. 56) representou a superação da dicotomia liberal/marxista que contaminavam o século XX, através da proteção da liberdade das culturas minoritárias.

Assim, ante o todo exposto, para se analisar detidamente a temática, aplicar-se-á o método dedutivo através de amplas pesquisas bibliográficas, sobretudo antropológicas, para se compreender a premissa da identidade, bem como a questão central do afoxé com a justiça social.

A relevância temática é manifesta especialmente porque se entende extremamente necessária a construção de conhecimento a partir do olhar de pessoas pertencentes ao *locus social* em análise. Além de implicar em uma forma de resistência às objetificações, também simboliza um passo a mais no processo de valorização de outros conhecimentos não brancos.

Assim, a compreensão de que vivemos em um mundo cuja as identidades culturais se dialogam, deve construir as políticas do Estado, pois a crença em uma

identidade de massa e em um reconhecimento geral, além de simbolizarem formas de opressão, são, também, extremamente ultrapassadas.

Ademais, interessante ressaltar a questão epistemológica como diretamente relacionada à temática aqui explorada, uma vez que há um conjunto de conhecimento branco que invalida e desvaloriza toda e qualquer prática e conhecimento de matriz negra.

## **2 A CULTURA COMO FORMADORA DA IDENTIDADE**

Em um mundo essencialmente globalizado, a troca identitária se faz presente de tal modo que se torna difícil de falar em identidades puras e autênticas.

As experiências, os símbolos e a língua – elementos culturais - moldam o sujeito e a sua identidade, que se forma ao mesmo tempo em que se fragmenta. Entender, portanto que as identidades se dialogam na modernidade, é fundamental na construção de políticas públicas.

Para Taylor (1994, p. 45) a identidade consiste em “qualquer coisa como a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano”. O reconhecimento que identidades plurais convivem na mesma sociedade é o primeiro passo para a liberdade de sua expressão cultural, bem como de sua proteção.

Assim, neste capítulo serão discutidas as questões que atinam à formação da identidade do sujeito, bem como o modo pelo qual o multiculturalismo atua em seu reconhecimento.

### **2.1 Diálogos entre Jünger Habermas, Stuart Hall e Charles Taylor**

A modernidade para Habermas (1980, p. 10) é entendida como elemento constituinte da Teoria da Ação Comunicativa. Por meio desta, a sociedade pode ser entendida através da associação de duas perspectivas – subjetiva (interna) e objetiva (externa) – ao resgate de um conceito de racionalidade. Assim, a teoria da modernidade apresentaria contornos mais abertos e incompatíveis com aqueles estabelecidos no passado.

Trata-se de um acúmulo de processos históricos de aprendizagem que dialogam e descentram o indivíduo e sociedade continuamente. Esta *descentração* só

é possível porque, segundo Hall (2006, p.17) a sociedade não é um todo unificado e bem delimitado de processos. “Ela está constantemente sendo ‘descentrada’ ou deslocada por forças fora de si mesma”

O fio condutor do Iluminismo, bem como os demais eventos que se sucederam, erigiram a sociedade moderna e descortinaram uma forma altamente reflexiva do ser humano. Manifestou peculiaridades que foram além de um momento histórico marcado pela velocidade dos processos sociais, desenvolvimento de forças produtivas, estabelecimento do poder político e formação de identidades nacionais. A racionalização da sociedade moderna celebrou, sobretudo, o próprio espírito e expressão do ser humano.

Para Harvey *apud* Hall (2006, p.16) a modernidade é tida como um processo sem fim com fraturas internas e rupturas contínuas. Está, portanto, permanentemente deslocando os seus centros de poder por meio de forças antagônicas que produzem identidades diferentes e contraditórias para os mesmos indivíduos.

Pode-se afirmar, então, que a racionalização entendida pelo autor é compreendida na própria estrutura do capitalismo, fundamentando as sociedades modernas, de modo que se reflete tanto nas características objetivas da sociedade, como também dentro do próprio sujeito. A modernidade seria, portanto, um projeto inacabado.

Hall em “A Identidade Cultural na Pós-Modernidade” (2006, p.7) nos apresenta o conceito de *crise de identidade*. Segundo o teórico, as passagens dos modelos de sociedade, sobretudo do moderno para o pós-moderno, foram responsáveis pela fragmentação da identidade do indivíduo e o colapso dos conceitos certos e determinados que tínhamos de nós mesmos.

Ribeiro (2017, p. 13) vai além e em “O Que É Lugar De Fala? ” se vale das teorias de Collins para registrar a importância da autodefinição como um ato de consciência e resistência às designações desumanizadas dos sistemas de dominação. Para ela a identidade consolidada - ou como diria Taylor: a orientação por meio dos valores fortes- é apenas o ponto de partida para uma mudança na valorização epistemológica.

Taylor *apud* Raguso apontam o mal-estar da modernidade enquanto modelo esvaziado em sua própria essência, compreendendo a identidade pessoal como um “projecto de vida que se desenrola no tempo e se constrói através de decisões, de avaliações e de escolhas entre bens igualmente dignos, mas diferente” (RAGUZO,

2005, p.15). Através dos conflitos modernos entre interior/exterior a identidade do sujeito é moldada.

A fim de elucidar as diferentes posições sociais que o sujeito ocupou na marcha da história, Hall (2006, p.10) elaborou três concepções distintas de identidade, sendo eles: a) sujeito do iluminismo; b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno.

Aqui, notamos forte influência da base teórica de Jürgen Habermas, pois Hall entende que os reflexos da modernidade contribuíram para recolher o homem à sua própria individualidade. Torna-se, então, um sujeito autocentrado cuja aspirações orbitam no constante exercício da racionalidade.

O sujeito sociológico, segunda concepção identitária trabalhado por Hall (2006, p.10), representa o indivíduo que passou a ter a sua identidade formada a partir da complexidade do momento que vivia: da “‘interação’ entre o eu e a sociedade” (HALL, 2006, p. 11). Perde o olhar individualista, característico do homem do iluminismo, e constrói sua identidade a partir da sua relação com a sociedade. Aqui, o sujeito não mais possui uma identidade estabilizada no tempo, mas sim fragmentada e composta por várias identidades, muitas delas contraditórias ou não-resolvidas.

Esse processo de fragmentação das estruturas produz a figura do sujeito pós-moderno, que “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2006, p.13). Importante retomar a compreensão de que não há um momento claro onde as identidades tornaram-se deslocadas, pois a fragmentação do sujeito ocorre continuamente desde o princípio da sua existência.

A crise política proporcionada pelo fracasso da modernidade, especialmente quando apontamos as destruições provocadas pelas duas guerras, quedou a confiança no projeto iluminista e conduziu o homem ao niilismo típico da pós-modernidade. Assim, conforme assevera Raguso (2005, p.47), “a pós-modernidade seria compatível a um mecanismo de defesa ‘perante a racionalidade positivista alcançada pelo presente; um elemento de crítica ao racionalismo ilustrado e ao optimismo voraz que explorou a natureza’”

## 2.2 A Pós-modernidade e a Identidade do Sujeito

Para explicar com maior clareza alguns dos fenômenos responsáveis pela descentração da identidade do sujeito, Hall (2006, p. 33) elucida cinco aspectos que serão percorridos logo a seguir.

Os escritos de Marx, reinterpretados na década de sessenta, foram os grandes responsáveis pela “perda de qualquer noção de agência individual” (HALL, 2006, p. 35). Muito se deu à luz de suas afirmações de que os homens estavam sujeitos às condições históricas que lhes foram dadas, no sentido de que ainda que possam escrever suas próprias histórias, sempre estarão condicionados ao que fora tecido pelas mãos das gerações anteriores.

Da perda do agir individual, o indivíduo desloca-se para o que Lacan<sup>3</sup> chama de “fase do espelho”<sup>4</sup>. Aqui reiteramos a concepção de sujeito sociológico de Hall que tem sua identidade projetada no mundo, ao mesmo tempo que o internaliza. Para Lacan o processo é o mesmo: a criança forma o seu “eu” a partir da sua relação com sistemas simbólicos – língua, cultura, diferença sexual- fora de si, de modo que as contradições que acompanham o ser humano “são aspectos-chave da ‘formação inconsciente do sujeito’ e que deixam o sujeito ‘dividido’” (HALL, 2006, p. 38).

Apesar de “divido”, o sujeito experimenta sua identidade como um todo unificado que ele formou na “fase do espelho”, isto é, no momento em que se projetou, ao passou em que se viu projetado. Assim, com o todo exposto, pode-se inferir que a formação da identidade se dá através de infinitos processos inconscientes, razão pelo qual, ao invés de identidade – que sugestiona algo fixo- o autor sugere o termo *identificação*, para que possamos enxergá-la como um processo em andamento.

Em um terceiro momento Hall (2006, p. 40) se apoia do trabalho do linguista estrutural Ferdinand de Saussure para explicar, de modo analógico, como a identidade não é perene, tal qual a língua. E, apesar do esforço humano em delimitar o cerco da identidade, assim como as palavras, carregamos ecos de outros significados.

O Poder Disciplinar de Foucault representa o quarto momento de descentração do sujeito. Está, ele, preocupado com a vigilância e regulação da população moderna, de forma a manter amplos aspectos das vidas dos indivíduos sob estrito controle dos regimes administrativos. Aspecto interessante perpassa o fato de que o controle proporcionado pela vigilância acentua a individualização do sujeito, visto que “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior

---

<sup>3</sup> Lacan interpreta as teses freudiana a respeito do inconsciente para chegar na compreensão da formação da identidade do sujeito;

<sup>4</sup> Termo dentro da psicanálise que designa o processo inconsciente pelo qual a criança aprende a sua própria identidade.

o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual” (HALL, 2006, p. 43).

Neste ponto podemos fazer um paralelo entre Stuart Hall e Charles Taylor (1994). A identidade do sujeito fragmentava em tal grau que, mediante determinadas situações tornava-se necessário escolher qual delas prevaleceria. Assim dispõe Hall ao tratar do feminismo. Para ele o impacto proporcionado pelo movimento feminista, especialmente, foi de expandir as discussões a respeito dos papéis das mulheres à formação das identidades, sobretudo sexuais e de gênero.

Para Giddens (1990, p.60) “a modernidade é inerentemente globalizante”, razão pelo qual os processos que fragmentaram a identidade do sujeito ainda na modernidade, já mostravam contornos de que se consumariam numa “intensificação das relações sociais em escala mundial” (GIDDENS, 1990, p. 60).

Já no fim do século XX, o ritmo globalizante se mostrou fortemente presente “numa escala global, atravessando fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo [...]” (HALL, 2006, p. 67). Através de um processo dialético e distante das concepções antigas de sociedade, o fenômeno alterou a compreensão do “espaço-tempo” do homem, fazendo-o sentir o impacto das distâncias encurtadas.

Para elucidar o modo pelo qual as identidades são penetradas pelas relações do espaço-tempo, Hall traz a evolução da representação da figura masculina na história da arte. O homem representado nas pinturas do século XVIII não é o mesmo que aquele representado nas obras cubistas de Picasso, isto, pois “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos”, ou seja, diferentemente da pré-modernidade onde estes conceitos se coincidem, na modernidade somos influenciados e atravessados por influências muito distantes e nem sempre presentes.

Este fenômeno globalizante tem aprofundado laços identitários locais, regionais e comunitárias, ao mesmo tempo em que identidades globais têm se fortalecido. Assim, para Anthony Giddens:

Em circunstâncias de globalização acelerada, o estado-nação tornou-se ‘muito pequeno para os grandes problemas da vida, e muito grande para os pequenos problemas da vida’.<sup>42</sup> Ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas e como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para autonomia local e identidade cultural regional. (GIDDENS, 1990, p.61)

Insta observar, contudo, que as identidades nacionais continuam forte, muito em função dos aspectos legais e jurídicos que conectam o sujeito à sua nacionalidade, todavia, em um olhar global, a tendência é de que identificações mais amplas sejam assimiladas.

Para alguns teóricos culturais esta tendência em escala mundial está fragmentando os códigos culturais, de forma que identidades partilhadas entre pessoas distantes se estabeleceram. Assim, “à medida em que as culturas nacionais tornaram-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural” (HALL, 2006, p. 74).

Um “supermercado cultural”<sup>5</sup> se estabeleceu e acentuou as tensões entre identificações globais e locais. Enquanto as expansões do estados-nação privilegiavam as identidades nacionais com os seus vínculos particulares de pertencimento, a modernidade enquanto fenômeno globalizante dava destaque às identificações mais universalistas.

Importante destacar que a globalização não atingiu de modo homogêneo todas as partes do globo, “a proliferação das identidades é mais ampla no centro do sistema global que nas suas periferias” (HALL, 2006, p. 78).

Para Hall (2006 p. 87), o pensamento predominante pelo Ocidente de que as sociedades da periferia se mantêm puras e culturalmente tradicionais em face ao fenômeno globalizante incorre em uma “fantasia colonial”, pois, apesar da pluralidade de identidades, e proliferação de suas escolhas ser mais vasto nos centros do sistema global, ainda assim, mesmo que de modo distinto, as periferias são atravessadas.

O diálogo identitário foi tão presente na modernidade tardia que Hall (2006, p. 79) traz como exemplo os males da Segunda Guerra Mundial, onde as potências europeias pensaram que, ao deixarem suas colônias, todos os males causados pelo imperialismo seriam apartados. A história, entretanto, conta uma narrativa diferente: o impacto da globalização transforma as paisagens sociais, bem como as identidades culturais, que se tornaram múltiplas e híbridas.

Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 17) explora o tema pela mesma ótica e afirma que a pós-modernidade poderia ser explorada e entendida de modo diferente

---

<sup>5</sup> Segundo Hall (2006, p. 75), o termo designa a possibilidade de escolha frente à inúmeras identidades proporcionadas pela difusão do consumismo na globalização;



pelas sociedades centrais, uma vez que os desenvolvimentos científicos e sociais não eram homogêneos no mundo. Deste modo, através deste olhar ocidental que a modernidade fez de si mesma, apesar de não se esgotar na ideia de ocidentalização, poderia facilmente ocultar as violências matriciais - também chamada de colonialismo - que sofreram as sociedades periféricas.

O colonialismo foi compreendido como uma missão civilizatória, longe da perspectiva de quem era colonizado, razão pelo qual ele nunca foi inserido no entendimento da modernidade ocidental. Em função disso, o autor, ao inferir que vivemos em sociedades com problemas modernos, sugere “reinventar a emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e das práticas social e política que ela subscreve” (SANTOS, 2008, p. 17).

A cultura possui uma lógica própria. Segundo Hall, “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades (HALL, 2006, p. 51), isto, pois as culturas nacionais são compostas por uma universalidade de símbolos e representações que erigem essa “comunidade imaginada” da identidade nacional.

Existe uma dicotomia na identidade nacional que, ao mesmo tempo que visualiza os avanços proporcionados pela modernidade, tenta as pessoas à retornarem a um status de “purificação nacional”, eliminando todos aqueles que ameacem sua identidade, assim, “a maioria das nações consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violento, isto é, pela supressão forçadas da diferença cultural” (HALL, 2006, p. 59)

As nações ocidentais modernas constituíram centros imperiais de hegemonia cultural sobre a cultura dos colonizados, de modo que se pode falar de uma cultura que representa a si mesma como essencial ao passo que subjuga as demais.

A modernidade, enquanto um mito emancipatório, foi responsável pela estrutura que coloniza as periferias até hoje, se não literalmente, ao menos epistemologicamente. As fronteiras que separavam povos de diferentes culturas foram absorvidas, tornando cada vez mais difícil a tarefa de falar de uma sociedade não tocada pelo multiculturalismo.

Na pós-modernidade, a tarefa atribuída é de compreender que a pluralidade faz parte do corpo da sociedade, não como uma cultura inferior ou doente, mas como uma parte tão pertencente quanto qualquer outra.

### 3 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

A influência africana na identidade nacional iniciou através do traslado negreiro ainda na primeira metade do século XVI, momento em que os negros foram trazidos como mão-de-obra cativa para a produção açucareira que despontava.

Durante o século XVI o Brasil-colônia permaneceu aberto aos estrangeiros, de modo que o único fator de importância às autoridades coloniais é que aqueles que aqui entrassem fossem de religião católica. Era comum, portanto, a presença de um frade a bordo de todo navio para investigar a vida religiosa do migrante. Sendo de fé, qualquer estranho, ainda que doente, era bem-vindo ao Brasil.

Em Casa-Grande e Senzala (2003) percebemos que a figura do homem branco colonizador era minoria na então colônia, especialmente quando comparamos ao número de mulheres europeias, fator que facilitou os abusos praticados contra as mulheres negras e indígenas. O autor já citado conta em sua obra como os europeus aproveitavam-se deste déficit com a seguinte ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (FREYRE, 2003, p. 67).

As mãos africanas exerceram importantíssima tarefa no período colonial por serem responsáveis pela movimentação da economia local. Seu papel, todavia, não se restringiu a isso. Já neste século, segundo Gilberto Freyre (2003), podia-se notar o fenômeno do hibridismo cultural: o processo de aculturação da cultura africana, proporcionada pelas mãos europeias que, apesar de violenta, não foi capaz de aniquilar com as raízes negras.

A grande massa populacional era composta majoritariamente de negros, todavia, em função do regime escravista imposto, muitos autores tiveram dificuldades em descrever a contribuição da cultura africana à brasileira. Ribeiro (2017, p. 5), em sua obra já delineada, afirma que sempre existiu a epistemologia negra pela voz de pessoas negras, mas o sistema branco ocidental não o valorava.

Neste ínterim, podemos inserir a contribuição cultural africana como àquela que sempre esteve presente na construção dos contornos do povo brasileiro, mas foi desvalorizada pelo conhecimento. Clóvis Moura apud Helder Kuiawinski da Silva (2014) observa a cultura negra africana como “[...] não foi morta, nem insignificante, nem periférica, nem inferior e não é folclórica. Foi e continua sendo – durante a escravidão como agora – uma cultura de resistência dos oprimidos no Brasil” (SILVA, Da. 2014, p. 28)

Nascimento em sua obra mais célebre “O Genocídio do Negro Brasileiro” conta como “desde os inícios da colonização as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio” (NASCIMENTO, 1978, p.101). A exemplo disso o autor infere o ritual do batismo, no qual os negros eram submetidos ao ingressarem nos portos brasileiros, ou ao deixarem a terra natal.

O povo africano sofreu muito com as tentativas de supressão de sua cultura. A herança resistida, portanto, não deve ser interpretada como um ato de concessão da coroa portuguesa, mas, sim, como um legítimo esforço clandestino – a exemplo, os quilombolas – que mantiveram vivas as tradições de sua gente.

Importante ressaltar que o continente africano é múltiplo e heterogêneo, sendo composto por inúmeros povos distribuídas ao longo de seu vasto território. O colonizador português, entretanto, não foi discricionário nos atos da invasão e escravização, razão pelo qual a tarefa de manter viva toda a infinidade de etnias e tradições que estiveram presentes nos navios negreiros, tornou-se impossível.

Abdias do Nascimento apresenta as terríveis condições as quais as tribos estavam submetidas como um fator que obstou a ancestralidade de suas tradições:

Vítimas permanentes da violência, suas instituições culturais se desintegraram no estado de choque a que foram submetidas. As línguas africanas expressão fundamental da visão-de-mundo de suas respectivas culturas - foram destruídas, com raras exceções para fins rituais. O racismo, exatamente como classifica as raças em ‘superior’ e ‘inferior’, em prega idêntico critério para rotular as línguas em ‘inferior’ e ‘superior’. (NASCIMENTO, 1978, p. 102).

O candomblé<sup>6</sup>, religião dos povos Yorubás,<sup>7</sup> constituiu a principal linha de resistência cultural do africano e o berço da arte afro-brasileira. Igualmente aos quilombos,<sup>8</sup> procuraram refúgio nos terreiros – que ficavam ocultos no interior das matas ou em morros distantes – para que ficassem longe dos olhares da polícia e, assim, pudessem manter as tradições vivas.

O culto aos orixás foi parte integrante da identidade afro-brasileira. Constitui elemento central da formação do indivíduo, sobretudo em face ao processo genocida

---

<sup>6</sup> Religião que cultua os orixás e que, apesar de ter sua origem nos Yorubás, inclui variações de outros grupos culturais, como: Ewe e Angola-Congo.

<sup>7</sup> O povo Yourubá chegou em maior contingente em determinada região do Brasil, esta conhecida com Nordeste.

<sup>8</sup> O conceito de quilombo alterou-se ao longo da história. Desaparece do cenário jurídico em 1888 e é retomado com a CRFB/88.

no qual a cultura africana foi submetida. O colonialismo foi um processo – violento para os colonizados – inspirado nos avanços do período, sejam eles técnicos, ou humanos. A identidade do sujeito afro-brasileiro, portanto, passou a ser moldada, a partir das assimilações forçadas à cultura europeia, que fragmentou o sujeito em inúmeras outras identidades.

### 3.1 O afoxé como manifestação de identidade do negro brasileiro

A manifestação cultural afoxé tem suas raízes no candomblé e é popularmente compreendido como um “carnaval de rua”. Teve sua origem na Bahia e, com seu crescimento, houve forte disseminação para o Pernambuco, razão pelo qual sofreu forte resistência dos demais grupos da cena recifense quanto a autenticidade e pureza de sua arte.

Faz parte do conjunto mais antigo de manifestações culturais afro-brasileiras, sendo os primeiros afoxés datados, ainda, nos anos 80. Formado essencialmente por negros militantes do Movimento Negro, razão pelo qual suas músicas possuem forte teor político.

Em seus desfiles cantam aos orixás cantigas que exaltam e valorizam suas raízes africanas. Além disso, fazem oferendas ao Exu, saúdam orixá Odé e exaltam a luta pela liberdade.

Possui papel político marcante no Movimento Negro ao levantar a bandeira da luta anti-racista e por pregar, em seus ritos e cantos, a importância de se ter uma postura de resistência frente aos impérios colonialistas. Isto, pois, segundo Marta Rosa Queiroz (2010, p.190), “um grupo de homens e mulheres optou por aceitar o desafio de existir enquanto negros e negras”.

Pela forte ligação com o Movimento Negro (MN), os afoxés mais antigos reivindicaram o 20 de novembro como dia da consciência negra, em oposição ao 13 de maio, data em que a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea. Isto, pois, o dia 20 de novembro representa a execução de Zumbi dos Palmares, líder quilombola e expoente da resistência negra na luta antiescravagista.

O Movimento Negro, constituído também pelos afoxezeiros, não reconhecia o discurso libertário pautado na generosidade do branco colonizador, razão pelo atribuíram ao dia da consciência negra, a figura do maior líder de uma comunidade formada por negros livres fugitivos.

O método dialógico do Movimento Negro – que pautava discursos políticos e culturais – contribuiu para a fundação dos primeiros afoxés em Pernambuco e, junto a eles, as bandeiras anti-racismo coloriram o cenário dos carnavais recifenses.

Além do importante papel político os afoxés se apoiam “no reforço da autoestima, na valorização da ancestralidade africana e da religiosidade afro-brasileira” (QUEIROZ, 2011, p. 4).

Ainda que essencialmente religioso, o afoxé é um movimento cultural musical que cantava aos orixás a liberdade e a herança do povo preto. Assim, a busca por espaços na cena musical local foi aumentando proporcionalmente ao destaque que a manifestação ia ganhando. Demandou-se espaço cultural adequado, mas o preconceito com a cultura afrodescendente obstava os acessos às verbas públicas de incentivo.

No ano 2000 o Movimento Negro Unificado de Pernambuco (MNU-PE) idealizou o projeto Terça Negra, cujo objetivo era de dar ouvidos aos pleitos dos afoxés, maracatus, blocos etc, de modo a incentivar a expressão da arte e cultura negras no cenário local. Dispõe Martha Rosa Queiroz (2011):

Portanto, a Terça Negra se constitui em mais um exemplo de contra-espço construído pelos movimentos negros. Um exemplo também de ação articulada entre o MNU-PE, os afoxés, os blocos afro e outras manifestações culturais, como maracatus, reggae, hip-hop, coco e capoeira, já que naquele espaço todas as expressões negras encontram acolhidas (sic). (QUEIROZ, 2011, p. 8)

A cultura nacional é resultado do hibridismo de outras culturas – europeia, indígena e africana – e, o afoxé, tem nisso a sua máxima expressão, seja em face ao candomblé que origina suas cantigas, seja em razão das pautas defendidas pelos artistas, que têm uma origem comum nas violências praticadas pelas mãos do colonizador português.

Além do forte papel político no seio social, as músicas dos afoxés afirmavam sua brasilidade e resgatavam a ancestralidade africana. Esta reconquista, segundo Ivaldo Marcio de França Lima (2007, p.155), está aliada a ideia de pertencimento às suas raízes frente à uma sociedade engendrada na lógica racial<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Faz menção à sociedade erigida no racismo estrutural e estruturante, ou seja, na lógica de que negros e brancos são raças intelectualmente, socialmente e culturalmente distintas, permeando, assim todas as camadas e esferas sociais.

Neste sentido, vemos no afoxé um forte indício de como a cultura pode ser reinterpretada de maneira a amparar os anseios e aspirações novas que surgirem na esfera social. Aqui, podemos lembrar os entendimentos já delineados de que os processos históricos mudam a forma pelo qual o sujeito se insere no mundo, ficando comprovado, portanto, o papel dos afoxezeiros ao ressignificarem sua arte quando em local distinto.

Os rito e danças não pertencentes ao cenário branco ocidental levou-os a serem alvos do racismo à brasileira<sup>10</sup>. A eles “recai o olhar folclorizador, que infantiliza os atos e as estratégias de homens e mulheres negros em busca de espaços sociais, legitimidade e expressão de seus pensamentos”. (LIMA, 2007, p. 154).

Contudo, apesar de todos os entraves, uma das maiores contribuições do afoxé para a construção da identidade brasileira foi auxiliar negros e negras a abraçarem sua negritude e reescreverem suas histórias.

### 3.2 A Cultura Afro-brasileira e sua Tutela

Segundo Ana Flávia Crispim Lima em *História e Cultura Afro-brasileira*, “a cultura afro-brasileira pode ser denominada como o conjunto de manifestações culturais do Brasil que sofreram um alto grau de influência da cultura africana desde os tempos do Brasil colônia até a nossa atualidade” (LIMA, ano, p. 1).

A reivindicação por espaços que discutissem questões raciais começou a ser demandadas através das mãos de pessoas negras, que, na década de 70 e junto com demais instituições de cunho cultural, lutou contra o racismo em um cenário ditatorial e pouco transigente.

Apesar da forte participação da comunidade negra no cenário da década de 70, não se pode negar a sua tentativa, silenciada, de ocupar espaços, sejam identitários, entendidos, portanto como parte formadora da cultura nacional, sejam sociais.

Rodrigues Lima (2012, p. 25) o que em sua tese de mestrado intitulada “Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial” nos contempla com a terminologia “revolução cultural”, que designaria a

---

<sup>10</sup> Expressão utilizada por Ivan para designar a forma suavizada, estereotipada e folclorizada que há no imaginário do brasileiro.

busca do brasileiro por identidades autênticas e originais capazes de refletirem sua real essência identitária.

Ao mesmo passo que tentavam explorar e afirmar sua própria identidade, repeliavam o negro e seus símbolos por entenderem que as “condições culturais do ambiente ou das relações herdadas do sistema escravista” contribuíam para sua suposta inferioridade”. (LIMA, 2012 p.28).

As décadas de 30 e 40 foram marcadas pela ascensão das teorias eugenistas e focalização dos movimentos culturais, respectivamente, todavia, apesar serem entendidos como fenômenos positivos por descortinarem a diversidade cultural, também deve ser compreendida com ressalvas, pois o racismo e preconceito disseminados por estas práticas refletem até hoje de maneira estrutural.

De volta à década de 70, as paisagens sociais começaram a se alterar, e esses negros e negras que pleitearam por respeito à diversidade na ditadura, uniram-se formando o Movimento Negro Unificado/MNU, o pontapé inicial para o Movimento Negro no país. Suas reivindicações tinham como ponto central a “valorização dos referenciais culturais negros e o uso desses valores como alicerce para a luta pela construção de uma sociedade racialmente plural” (QUEIROZ, 2011, p. 1).

O Movimento Negro Unificado enfrentou duros entraves na década de 1980 ao tentarem se afirmar num campo que unia a cultura e a política como um amálgama. Isto, dentre outras questões, porque cultivava-se o entendimento de que a cultura possuía pouca, ou quase nenhuma interferência nas paisagens sociais.

O Movimento, contudo, comprovou exatamente o contrário através da exposição de documentos: que a cultura é dignificante ao ser humano e que as relações de poder que atravessam a sociedade são intrínsecas à cultura. A partir disso, o “MNU-PE comandou atos que expressam os sentidos construídos pelos movimentos negros para suas identidades, para o racismo e para as formas de combatê-lo” (QUEIROZ, 2011, p. 4). Apareceu na cena cultural recifense e ganhou espaços em que fosse possível discutir as africanidades, que, em meio a este intercâmbio discursivo, promoveu o surgimento dos primeiros afoxés.

Apesar de todo o esforço empregado pelo Movimento Negro para se fazerem ouvidos pelas autoridades legislativas, o nosso histórico constitucional sempre demonstrou fraca preocupação para com a temática cultural, excetuando-se a Carta Magna mais recente, cujo texto dispõe uma atuação mais forte do Estado.

Na década de 90, após persistentes mobilizações do MN, bem como de estudiosos da área da educação de estudos étnico-raciais, o Estado Brasileiro reconheceu que uma educação eurocêntrica acentua as discriminações raciais e aprofunda a perda de autoestima da população. Pela primeira vez, publicamente, o executivo deu atenção às políticas raciais e atendeu a demandas, como: criação de políticas de educação para as relações étnico-raciais e de combate à discriminação racial.

Além disso, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9.394/96 – sofreu uma relevante alteração ao incluir os arts. 26-A e 79-B em sua redação. Tais dispositivos foram incluídos por meio da Lei 10.639/03 que tornou obrigatório, nesta ordem, o ensino sobre “História e Cultura Afro-Brasileira e a inclusão do dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra, respectivamente. Vejamos:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008)

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’. (Incluído pela Lei nº 10.639, de 9.1.2003)

A Fundação Cultural Palmares traz trechos do parecer homologado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) ao Conselho Nacional de Educação (CNE) quanto às “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”. A partir do texto, portanto, pode-se depreender que o impacto desta decisão visa educar a população nacional a fim de que valorizem e respeitem a diversidade.



As lentes que enxergavam o negro a partir de critérios deterministas, começou a alterar com a valorização do patrimônio cultural. O Movimento Negro e parcela da sociedade civil tiveram significativo papel nas conquistas desses meios de valorização da cultura afro-brasileira, bem como na reconquista da autoestima e autovalorização das suas próprias raízes.

#### **4 O DIREITO FUNDAMENTAL À CULTURA**

Geertz (2008, p. 17) em sua obra mais célebre tentou procurar acurar o conceito de cultura a fim de se delimitar melhor o objeto de estudo. Suas pesquisas foram um marco na área da antropologia, especialmente em razão disso.

Para ele o conceito de cultura está diretamente relacionado às interpretações que damos aos atos. Em uma passagem de sua obra ele exemplifica a sua formulação e nos propõe compreendê-la a partir do olhar do outro. Assim, gestos, símbolos e sons são elementos culturais quando possuem neles significados para as partes interlocutoras.

Embora não tratado especificamente no rol do art.5º da Constituição da República Federativa do Brasil, CRFB/88, a seara dos direitos culturais tem sua importância de tal modo que a eles é cedido o status de direito fundamental, ainda que para alguns doutrinadores eles sejam entendidos como parte integrante dos direitos humanos.

O Capítulo III, Título VIII, da Carta Magna é um exemplo claro do que foi arguido anteriormente. Trata-se de um rol composto normas de eficácia limitada institutiva e programáticas<sup>11</sup>, ou seja, que demandam atuação positiva do Estado. Para Ingo Wolfgang Sarlet (2008, p. 7), todavia, encarar as normas apenas como programas a serem positivados pelo Estado, reflete em uma visão muito limitada da compreensão das normas, uma vez que a atuação positiva também necessita da atuação negativa, isto é, contra ingerências e arbitrariedades do poder estatal.

Aqui, pretende-se traçar uma lógica presente num diálogo de fontes, de modo a se apresentar o conteúdo constitucional republicano, bem como o olhar

---

<sup>11</sup> Fazem parte de uma teoria desenhada por José Afonso da Silva, sendo eficácia limitada institutiva àquela que necessita de atuação legislativa posterior para se fazer cumprir, enquanto a de eficácia limitada programática apresenta apenas um programa principiológico que deverá ser perseguido pelo poder executivo.

internacional, através de tratados, convenções e pactos que tutelem e efetivem os direitos culturais da população afro-brasileira.

#### 4.1 O Sistema Constitucional no Tocante à Proteção da Cultura

O Estado liberal, grande responsável pela ascensão da burguesia, assentou-se na ideia de liberdade individual, direito à propriedade privada e livre iniciativa. Representa, segundo Streck & Bolzan de Moraes *apud* Pedro Barros de Sousa (2014, p.53) “a separação entre o Estado e Sociedade Civil mediada pelo Direito”, de modo a assegurar o reduzido papel do Estado e a liberdade de agir dos indivíduos.

A partir do século XIX, as feições do Estado Liberal começaram a se alterar. As crises enfrentadas levaram-no a intervir na sociedade civil, agindo através de prestações de serviços públicos, saúde, educação entre outros. A ideologia marxista presenteou muitas constituições com a nova perspectiva dos direitos humanos, cuja temática orbitava no Estado Social, direitos de cariz econômico, social e cultural.

Para Sarlet *apud* Pedro Bastos de Souza (2014, p. 55) “a história dos direitos fundamentais é também uma história que desemboca no surgimento do moderno Estado constitucional, cuja essência e razão de ser residem justamente no reconhecimento e na proteção da dignidade da pessoa humana e dos direitos fundamentais do homem”.

Isto, pois as dimensões dos direitos presentes na Constituição Federal de 88 gravitam nos postulados mais básicos da Revolução Francesa: a liberdade, igualdade e fraternidade, quedando incompletos, contudo, por não considerarem princípios essenciais, como a dignidade da pessoa humana e a própria vida.

O constitucionalismo pós-moderno foi ganhando espaço e, com ele, o debate sobre políticas públicas na efetivação de direitos individuais também. Os direitos sociais, assim, como os culturais, necessitam de atuação positiva do Estado, contudo, a não realização ou a ação deficiente no sentido de concretizar a dimensão subjetiva deste direito não retira a sua juridicidade, pois, como destaca Comparato *apud* Pedro Bastos de Souza (2014, p. 56) “a essência dos direitos não é a sua realização forçada, mas a devida atribuição a cada pessoa dos bens da vida que lhe pertencem: a todos os seres humanos devem ser atribuídas condições sociais de vida digna”.

Para além disso, Sarlet (2008, p. 6) elucida que a abrangência e heterogeneidade do texto trazido no §1º do art. 5º da Carta Magna prejudica a sua

própria compreensão, uma vez que há uma tendência liberal e exegética de não se dar guarida a direitos subjetivos.

Destarte, para Alexy *apud* Sarlet (2008, p.11) “os direitos fundamentais são posições jurídicas a tal ponto relevantes que o seu reconhecimento não pode ser pura e simplesmente colocado plenamente à disposição das majorias parlamentares simples”. Por esta razão, os direitos fundamentais merecem uma blindagem às intransigências estatais. Não há como negar que direitos de fora do catálogo do artigo 5º, §1º da CRFB/88 possam ser encarados como direitos fundamentais, uma vez que o objetivo do Poder Constituinte nunca foi de desguarnecer direitos políticos, culturais, direitos de dimensão negativa e aqueles correlatos a nacionalidade

Assim é enxergado o direito à cultura. Ainda que o art. 215 da Carta Magna demonstre uma eficácia programática, a própria efetivação deste programa estabelecido pelo Constituinte necessita da não ingerência estatal para vir a se realizar. Além disso, Ingo (2008, p.8) atesta o teor de direito fundamental de direitos não intitulados como fundamentais, através da aplicação da cláusula de abertura expressa no art. 5º, §2º da CRFB/88, vejamos: “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”.

Firma-se aqui o entendimento de que todos os direitos, na seara do sistema constitucional positivo nacional, estejam ele localizados em tratados internacionais firmados e incorporados, no Título II da Constituição Federal ou em outras partes do texto constitucional, são direitos fundamentais.

Assim, apesar da insistência em utilizar-se do texto constitucionais para fins liberais, insta observar que houve avanços na seara cultural, sobretudo na busca da valorização das identidades nacionais. A interpretação que se retira da Carta Magna de 1988, portanto, é que não se busca apenas proteger ou garantir os bens e direitos fundamentais, mas sim “promover tais manifestações culturais, como forma de fomentar o reconhecimento destes segmentos, já que se tratam de grupos e manifestações com pouca voz ativa na sociedade” (SOUZA, 2014, p. 63).

#### 4.2 O Sistema Internacional quanto ao Reconhecimento do Direito Fundamental à Preservação da Identidade Cultural

O campo dos direitos humanos sofreu uma drástica evolução, sobretudo na perspectiva pós Segunda Guerra Mundial. Se antes as potências europeias e os Estados Unidos da América disputavam o poderio mundial, no pós-guerras, urgia a necessidade de um novo olhar sobre o ser humano. Pode-se dizer, então, que os acontecimentos que efervesceram os ânimos no século XX, contribuíram para o surgimento dos direitos humanos, principal instrumento do direito à identidade cultural.

Adotada em 1954 pela Conferência de Haia, as disposições sobre Proteção dos Bens Culturais em caso de Conflito Armado entraram em vigor na ordem internacional.

A compreensão de que os bens culturais sofreram graves danos nos últimos conflitos, bem como de que atentar para com o patrimônio cultural de um povo implica em atentar contra o patrimônio de toda a humanidade, levaram as Altas Partes da Conferência à estabelecerem disposições protecionistas.

Também o Pacto de Röerich, popularmente conhecido como bandeira da paz, propõe que todos os locais de significação cultural, sejam eles de expressão artística, científica, educacional ou religiosa, sejam respeitados e invioláveis por todas as nações em tempos de guerra.

A Declaração do México, publicada pela UNESCO ao realizar a Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (1982), trouxe a sua compreensão de identidade cultural:

Riqueza que dinamiza as possibilidades de realização da espécie humana ao mobilizar cada povo e cada grupo a nutrir-se de seu passado e a colher as contribuições externas compatíveis com a sua especificidade e continuar, assim, o processo de sua própria criação.

Além disso, o documento reafirma o texto da Conferência de Haia, cujo teor estabelece que as culturas fazem parte de um patrimônio comum da humanidade, cuja as novas relações sociais promoveram um intercâmbio cultural de experiências e ideias que, no isolamento, esgotariam.

Cumprir destacar que, ao contrário dos direitos fundamentais que representam uma ordem jurídica interna assentada, os direitos humanos representam uma vocalização mais universalista, razão pelo qual a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 já descrevia, em seu art. 27, o direito de se tornar parte da vida cultural da comunidade.

Interessante destacar que há três tratados internacionais, no âmbito dos direitos humanos, que foram internalizados pela Constituição de 1988. Dentre eles podemos citar: o tratado de Marraqueche, a Convenção sobre os Direitos da Pessoas com Deficiência e o seu Protocolo Facultativo.

Ainda que nenhum tratado em matéria de direito cultural tenha sido incorporado com força de emenda constitucional, é sabido que a comunidade internacional se preocupa com a dignidade humana a ponto de pressionar a ordem interna a dar status coerente a uma temática tão importante.

Os demais tratados, em direitos humanos, ou não, possuem status de norma infraconstitucional, salvo o Pacto de San José da Costa Rica que foi incorporado como uma norma supralegal – abaixo da Constituição, mas acima das normas infraconstitucionais.

Ademais, ainda a despeito da internacionalização das normas, pode-se trazer ao estudo o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, internalizado pelo Decreto nº 592/92, cujo texto prioriza a questão das minorias nacionais quanto à sua língua, religião, bem como forma de expressar a sua identidade cultural.

Para Souza (2014, p. 82) o Pacto trata com atenção a temática cultural, porque “embora a liberdade de expressão seja um bem individual, esta, isoladamente, pouco representa para a vida cultural de um grupo”. Portanto, a proteção de elementos simbólicos contribui na medida em que promovem autonomia e autodeterminação.

Assim, o apanhado histórico de diplomas protecionistas da esfera cultura em plano internacional, apresentam contributos interessantes por abraçarem mais as definições antropológicas, e forma a considerar aspectos, como: patrimônio cultural, identidade e diversidade, como fatores capazes de promover o desenvolvimento.

## **5 A PROTEÇÃO DO AFOXÉ E DA IDENTIDADE CULTURAL COMO MECANISMOS GARANTIDORES DE JUSTIÇA SOCIAL**

A distribuição de riquezas como meio para se alcançar a justiça nunca foi suficiente, sobretudo, numa perspectiva de mundo pós-moderno. Políticas de igual dignidade pautadas no universalismo e na compreensão de que a todos deveriam ser dadas as mesmas condições, atravessaram a sociedade por décadas sem resolver as desigualdades sociais.

No entanto, as demandas dos movimentos sociais por políticas de reconhecimento de suas identidades e minimização da injustiça, descortinaram um grave problema social assentado na crença única de distribuição de riquezas.

O contexto da modernidade fomentou os diálogos identitários e a consequente superação da dicotomia liberal/concretista. Como via alternativa às teorias que dominavam a antropologia e o campo das políticas públicas, Taylor (1993, p. 54) propôs pensar para além das políticas de redistribuição de bens, se apoiando no hibridismo cultural que acentuou as reivindicações ao longo do século XX.

Em um regime moderno, o atomismo dos indivíduos dificulta ainda mais a tarefa de pinçar a necessidade de políticas de reconhecimento. Para Taylor apud Cortinhas (1998, p. 02) a identidade subordina-se ao reconhecimento, ao passo em que a identidade corresponde ao modo como o indivíduo se auto-define associado à auto-definição do outro. Por isso, autores como Ribeiro (2017, p. 13) preconizam a necessidade de criarmos nossas próprias definições.

Reconhecimentos incorretos, além de afetarem negativamente um indivíduo ou grupo, são formas de agressão. A noção de reconhecimento está ligada a um ideal de autenticidade, isto é, “ser verdadeiro consigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade” (CORTINHAS, 1998, p. 2). Assim, uma legítima política de reconhecimento, dá importância à originalidade/autenticidade de um indivíduo ou grupo na expressão de sua cultura.

Esta política centra-se na ideia de que todos os grupos culturais fornecem bem sociais igualmente valiosos que os indivíduos sozinhos seriam incapazes de assegurar, e, por isso, todas as expressões culturais são dignas de respeito e reconhecimento, mesmo que não concordemos em sua inteireza.

Contudo, é cediço que a sociedade moderna se constrói, ao contrário do que a epistemologia ocidental relata, num processo de encobrimento do outro<sup>12</sup>, pois enquanto um processo não hegemônico, se firmou na superioridade da cultura colonizadora e na inferioridade daquela dominada, escondendo, assim, todo o sofrimento que este processo deixou no outro.

---

<sup>12</sup> Terminologia adotada por Enrique Dussel para descortinar o mito de que a modernidade foi um processo de avanços e grandes conquistas.

A cultura negra, bem como a latina, passou por esse processo quando escravizados e o afoxé representou exatamente o resgate daquilo que se tentou apagar através de suas músicas, danças dominadas pelo teor político.

Através de um discurso emancipatório, comunidades indígenas e tribos africanas foram dizimadas para dar uma homogeneidade cultural. O discurso civilizatório buscava resgatar o outro da sua própria bestialidade e inseri-lo num contexto de massa.

Apesar do fim, o colonialismo continua vitimando as culturas que não são de massa em estruturas adaptadas à contemporaneidade, pois se antes o que assolava o povo preto era a escravidão e a consequente perda das suas identidades, hoje, a folclorização de sua cultura e o desvalor epistemológico do seu conhecimento prejudicam a ascensão social.

A proteção do afoxé como manifestação da identidade afro-brasileira representa uma expressão clara do ideal proposto pela política de reconhecimento. A proteção, aqui, sobrepuja o simples exercício da expressão da liberdade, pois ela requer políticas públicas de diferença que sejam capazes de dirimir as desigualdades sociais.

Enquanto elemento da arte afro-brasileira, a exaltação dos seus símbolos, religião e ancestralidade representam resgates identitários de uma cultura que sobrepôs a homogeneização branca, europeia e ocidental.

Para além disso, reforça a política de reconhecimento ao promover a capacidade de compreender que sociedades ocidentais são multiculturais e diversas. Não há óbice em ter um apreço especial pela cultura com o qual se identifica, desde que sejamos capazes de compreender que o pluralismo é parte do que somos.

A justiça social, portanto, objetivo a ser alcançado pela República Federativa do Brasil, está ligada, especialmente, à reivindicação da paridade de participação de todos nas relações sociais, conquistada, sobretudo através da compreensão de que expressões identitárias não simbolizam a identidade própria do grupo, mas sim o pertencimento ao meio social.

## **6 CONCLUSÃO**

Em que pese os aspectos aqui delineados, ressalto o que, para mim, seria o mais importante: a busca pela compreensão de que a história do negro, não é a história da escravidão.

É claro que o trabalho não faria sentido sem a retomada dos aspectos colonialistas, mas trago à reflexão, sobretudo em função da escassa bibliografia que discorresse sobre os afoxés.

Não aponto que o passado escravagista brasileiro deveria ser menosprezado, mas que fosse estudada associando-a à história ancestral dos negros e negras que aqui desembarcaram. Se não através da história, ao menos através da arte.

Enquanto os livros continuarem a negar as várias faces da modernidade, políticas públicas de redistribuição continuarão sendo ineficazes.



## REREFÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 7 jun. 2019.

BRASIL, **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm). Acesso em: 21 nov. 2019.

BRITO, E. J. C.; MALANDRINO, B. C. História e escravidão: cultura e religiosidade negras no Brasil: um levantamento bibliográfico. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 112 – 178, dezembro/2007.

CARNEIRO. S.; PORTELLA. T. **História e cultura afro-brasileira**. [S./], 2009. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/historia-e-cultura-afrobrasileira/?gclid=Cj0KCQiAtrnuBRDXARIsABiN-7BwZMveZro1m2MguEsp8UNJIRJb8rh9p3TZnk7ZI0hKMQu2TjeCqMaAhrAEALw\\_wcB](https://www.geledes.org.br/historia-e-cultura-afrobrasileira/?gclid=Cj0KCQiAtrnuBRDXARIsABiN-7BwZMveZro1m2MguEsp8UNJIRJb8rh9p3TZnk7ZI0hKMQu2TjeCqMaAhrAEALw_wcB). Acesso em: 21 nov. 2019.

CONVENÇÃO AMERICANA DOS DIREITOS HUMANOS (1969). **Pacto de San José da Costa Rica. San José da Costa Rica**: Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos, 1969. Disponível em: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm>. Acesso em: 21 nov. 2019.

**CONVENÇÃO PARA A PROTEÇÃO DOS BENS CULTURAIS EM CASO DE CONFLITO ARMADO (CONVENÇÃO DE HAIA) – 1954**. [S./], 1956. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-%C3%A0-Cultura-e-a-Liberdade-de-Associa%C3%A7%C3%A3o-de-Infancia-e-Familia/convencao-para-a-protecao-dos-bens-culturais-em-caso-de-conflito-armado-convencao-de-haia.html>. Acesso em: 21 no. 2019.

CORRÊA, Fernanda Müller. **Identidade e Reconhecimento em Charles Taylor: a questão multicultural na sociedade liberal-democrática**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2017.

CRISPIM, Ana Flávia Lima. **História e cultura afro-brasileira**. In: Seminário Pesquisar, 4., 2015, Aparecida de Goiânia: Faculdade Alfredo Nasser, 2015. Disponível em: [http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/Pesquisar\\_4/T%202.5%20Hist%C3%B3ria%20e%20cultura%20afro-brasileira.pdf](http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/Pesquisar_4/T%202.5%20Hist%C3%B3ria%20e%20cultura%20afro-brasileira.pdf). Acesso em: 21 nov. 2019.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro**: a origem do “mito da modernidade”. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1993. Disponível em: [http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/arquivos/1492\\_O\\_encobrimento\\_do\\_outro\\_de\\_ENRIQUE\\_DUSSEL\\_441400838.pdf](http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/arquivos/1492_O_encobrimento_do_outro_de_ENRIQUE_DUSSEL_441400838.pdf). Acesso em: 21 nov.2019.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. New School of Social Research, Nova Iorque, p. 7 – 20, out. 2002.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a Teoria da Modernidade. **Cad. CRH**. Salvador, n. 22. P. 138 – 163, jan/jun. 1996.

FREYRE, Gilberto; **Casa-grande & senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. Recife, PE: Global Editora, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 5. ed. São Paulo: FUNDAÇÃO EDITORA UNESP, 1991. Disponível em: <http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Giddens,%20Anthony/ANTHONY%20GIDDENS%20-%20As%20Consequencias%20da%20Modernidade.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2019.

HABERMAS, Jünger. **A modernidade**: um projecto inacabado? (\*). [S.], p. 5-23, 1980. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=a+modernidade+um+projeto+inacabado&oq=a+modernidade+um+&aqs=chrome.1.69i57j0l5.4960j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 21 nov. 2019.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. Disponível em: [https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2018/02/kupdf-com\\_identidade-cultural-na-pos-modernidade-stuart-hallpdf.pdf](https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2018/02/kupdf-com_identidade-cultural-na-pos-modernidade-stuart-hallpdf.pdf). Acesso em: 21 nov. 2019.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 24. Ed. Rio de Janeiro, RJ: ZAHAR, 2009.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo lphan a partir da ação patrimonial**. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés em Pernambuco: usos da história na luta por reconhecimento e legitimidade. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 146 - 159, July/Dec. 2009. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X009019009>. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2009000200146&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2009000200146&lang=pt). Acesso em: 21 nov. 2019.

MAGALHÃES, J.N.; ANDREUCCI, A. G.A.; FONSECA, R.M. **História do direito**. Florianópolis: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI, 2016.

NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. **Declaração universal dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: UNIC, 2009. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo e um racismo mascarado**. 1. ed. Fátima, Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra, 1978.  
PICELLI, Pedro de Castro. **Raça, identidade e pós-modernidade em Stuart Hall: contrapontos com o debate de Paul Gilroy**. São Paulo: Unicamp, 2018.

QUEIROZ, Martha Rosa. Para além do carnaval: o movimento negro na cena cultural na cidade do Recife. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011.

QUEIROZ, Martha Rosa. **Onde cultura é política: movimento negro, afoxés e maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)**. 2010. Tese (doutoramento em história cultural) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/9010>. Acesso em: 21 nov. 2019.

RAGUSO, Fabrizia. **O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento: uma leitura a partir de Charles Taylor**. 2005. Tese (doutorado em ética) – Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho, Braga, 2005. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/9125/1/O%20Desafio%20do%20multiculturalismo.pdf>. Acesso em: 21 nov.2019.

RIBEIRO, Djamila; **O que é lugar de fala?**. 1. ed. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

ROSAS, João Cardoso. Multiculturalismo. **Dicionário de filosofia moral e política** – Instituto de Filosofia da Linguagem. [S.], [201?]. Disponível em: <https://www.ifilnova.pt/file/uploads/4425d735acd4935ce7db93eaa8211999.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e outro. **Travessias: revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**, Coimbra, n. 6/7, p. 15-33, 2008.

SANTOS, Felipe Monteiro dos. **O direito fundamental à cultura: mecanismos e políticas públicas para a sua efetivação, tutela e democratização**. 2011.2. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

SILVA, Da. Helder Kuiawinski. A cultura afro como norteadora da cultura brasileira. **Perspectiva**, Erechim, v. 38, n. 144, p. 25-35, dez. 2014.

SOUZA, Pedro Bastos de. **A Identidade Cultural como Direito Fundamental no Contexto da Globalização e seu papel afirmativo na construção e Políticas Públicas no Mundo Lusófono**. 2014. Dissertação (mestrado em direito e políticas públicas) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Disponível em: <http://www2.unirio.br/unirio/ccjp/ppgdpp/defesas-de-dissertacao/defesas-2014/a-identidade-cultural-como-direito-fundamental-no-contexto-da-globalizacao-e-seu-papel-affirmativo-na-construcao-de-politicas-publicas-no-mundo-lusofono/view>. Acesso em: 21 nov.2019.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Edições 70, 1998. Recensão de: CORTINHAS, Sérgio. Identidade e reconhecimento, segundo Charles Taylor. Disponível em: <https://edemocratica.files.wordpress.com/2018/11/multiculturalismo-e28093-examinando-apolc3adtica-de-reconhecimento-charles-taylor1998.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2019.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. [S.]: Instituto PLAGET, 1994. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/22412165/multiculturalismo-charles-taylor-1>. Acesso em: 21 nov. 2019.